ROCZNIKI FILOZOFICZNE
Tom XXI, zeszyt 1 — 1973

KS. STANISŁAW KOWALCZYK

ARGUMENT Z PRZYGODNOŚCI NA ISTNIENIE BOGA ŚW. TOMASZA Z AKWINU

UWAGI ANALITYCZNO-KRYTYCZNE

Trzecia droga św. Tomasza z Akwinu, zwana w *Sumie teologicznej* via ex possibili et necessario, współcześnie jest nazywana argumentem z przygodności świata, tj. argumentem kontyngencjalnym lub tychologicznym[1]. Jest to centralny argument chrześcijańskiej filozofii Boga i dlatego znajduje się w centrum powszechnej uwagi[2]. Żywe zainteresowanie argumentem idzie w parze z wielością jego interpretacji. Jedne z nich, w imię wierności filozofii św. Tomasza, ograniczają się do komentowania sformułowań trzeciej drogi. Inne zajmują pozycje ryzykownego eklektyzmu łącząc wątki metafizyki tomistycznej ze współczesnymi nurtami filozofii, teologii czy nawet przyrodoznawstwa[3]. Trzecia grupa interpretacji zajmuje pozycje pośrednie pomiędzy obu skrajnymi postawami, do niej właśnie nawiązujemy. Celem rozprawy jest analiza trzeciej drogi z uwzględnieniem jej historycznej genezy, co pozwoli wyeksponować jej trwałe, istotne wartości. Historyczno-systematyczna analiza argumentu kontyngencjalnego jest naszym pierwszym zadaniem, wtórnym zaś uwzględnienie antropologicznego aspektu przygodności. Taka postawa akceptuje założenia metafizyki Tomasza, równocześnie zaś umożliwia jej prezentację w formie zrozumiałej dla współczesnego człowieka. Dla możliwie pełnego przedstawienia argumentu z przygodności przeanalizujemy najpierw historyczne źródła trzeciej drogi, następnie prześledzimy krytycznie tok analiz zawartych w tekście *Sumy teologicznej*, wreszcie zarysujemy wersję dowodu — inspirowaną egzystencjonalną koncepcję bytu Akwinaty — odwołującą się równocześnie do faktów z zakresu antropologii.

---

[1] Por. F. Sawicki. *Die Gottesbeweise*. Paderborn 1926 s. 87; K. Kłósak. *W poszukiwaniu Pierwszej Przyczyny*. T. 2. Warszawa 1957 s. 123.

[2] Przykładem tego jest dwutomowa publikacja: *De Deo in philosophia S. Thomae et in hodierna philosophia. Acta VI Congressus Thomistici Internationalis*. T. 1. Romae 1965; T. 2. Romae 1966. Na temat trzeciej drogi pisali następujący autorzy: M.D. Philippe, A. Pattin, D. Composta, M. G. Pola, S. Renzi, R. Webster.

[3] W tym ostatnim kierunku idą propozycje Webstera: *A Modern View of the Third Way*. W: *De Deo* t. 2 s. 353-358.

ŹRÓDŁA TRZECIEJ DROGI

Tekst trzeciej drogi jest dopiero wówczas w pełni zrozumiały, kiedy uwzględnimy historyczne filiacje Tomasza: filozoficzne i pozafilozoficzne. Problem ten był omawiany wielokrotnie, ostatnio referował go syntetycznie D. Composta[4]. Aktualnie zwrócimy uwagę głównie na fakt, iż koncepcja bytu przygodnego i koniecznego św. Tomasza powstała w zasięgu wpływów: Arystotelesa, Awicenny, Awerroesa oraz Mojżesza Majmonidesa.

Wpływ Arystotelesa na sformułowania trzeciej drogi jest na ogół uznawany, dyskutowany jest natomiast zakres i walor tego wpływu[5]. Jedni autorzy zależność św. Tomasza odnoszą do sfery metafizyki i dlatego pozytywnie oceniają sam fakt[6]. Inni w omawianym argumencie dostrzegają elementy „fizyki" arystotelesowskiej, stąd też bardziej pesymistycznie oceniają wartość analiz filozoficznych. Faktem jest, iż tekst argumentu zawarty w *Contra Gentes* wyraźnie odwołuje się do Stagiryty, podobne wzmianki znajdujemy także w *Summa theologica* (choć w innych już drogach). Na początku argumentu św. Tomasz stwierdza istnienie bytu określanego jako posssibile esse et non esse. Jest to prawdopodobnie tłumaczenie arystotelesowskiego wyrażenia „to dynaton einai kai me einai"[7]. Chodzi więc o byt możliwy, zawierający realną możność tak istnienia, jak nieistnienia, różny i przeciwstawny naturą względem bytu koniecznego[8]. Arystoteles wyróżnił w *Metafizyce* kilka typów konieczności: 1. konieczność hipotetyczna — zachodząca w działaniu celowym, kiedy wybór celu pociąga za sobą konieczność stosowania odpowiednich środków, 2. konieczność logiczna dowodu — sylogizmu, w którym konkluzja wynika nieodwołalnie z przesłanek, 3. konieczność przymusu — związana z działaniem zewnętrznej przyczyny sprawczej, 4. konieczność absolutna — związana z naturą bytu[9]. Interesujący jest ostatni typ konieczności, który w przekonaniu Stagiryty realizuje się w naturze Pierwszego Motoru nieporuszonego oraz w świecie nadksiężycowym.

---

[4] Composta. *De fontibus aristotelaeis tertiae viae S. Thomae.* W: *De Deo* t. 2 s. 117-125.

[5] Jedni mówią o bezpośrednim wpływie Arystotelesa na sformułowanie trzeciej drogi, inni wskazują na Awicennę i Awerroesa, jako na ogniwa pośrednie pomiędzy Stagirytą a Akwinatą.

[6] Tak interpretują św. Tomasza: Composta, jw. s. 122 nn.; D.L. Chambat. *La „tertia via" dans saint Thomas et Aristote.* „Revue Thomiste" R. 10: 1927 s. 334-338; H. Holstein. *L'origine aristotélicienne de la „tertia via" de saint Thomas.* „Revue philosophique de Louvain" R. 48:1950 s. 354-370. Wpływ kosmologii arystotelesowskiej na św. Tomasza akcentują: F. Van Steenberghen. *Dieu caché. Comment savons-nous que Dieu existe?* Louvain 1966 s. 147 nn.; S. Decloux. *Temps, Dieu, liberté dans les Commentaires Aristotéliciens de saint Thomas d'Aquin.* Bruxelles 1967 s. 108-111.

[7] A. Becker-Freyseng. *Die Vorgeschichte des philosophischen Terminus „contingens".* Heidelberg 1938 s. 69 n.

[8] Por. G.M. Manser. *Das Wesen des Thomismus.* Wyd. 3. Freiburg 1949 s. 100-113; M.A. Krąpiec. *Struktura bytu. Charakterystyczne elementy systemu Arystotelesa i Tomasza z Akwinu.* Lublin 1963 s. 40-57.

[9] *Metaph.* V. 5; J. Chevalier. *La notion du nécessaire chez Aristote et chez ses prédécesseurs, particulièrement chez Platon.* Paris 1915; Decloux. *Temps, Dieu, liberté* s. 97-102.

Koncepcja bytu koniecznego i przygodnego Arystotelesa związana była z ówczesną kosmologią i astronomią. Była to ptolemejska wizja wszechświata, w którym wyróżnione zostały dwie sfery: świat podksiężycowy i nadksiężycowy[10]. Ten ostatni obejmował szereg pierwszych poruszycieli oraz ciała niebieskie i poruszające je sfery, wiekuiste i niezniszczalne, znajdujące się powyżej księżyca. Świat podksiężycowy jest zniszczalny, gdyż zbudowany jest z czterech zmiennych żywiołów. Natomiast świat nadksiężycowy jest zbudowany z „piątej esencji" (eteru), w wyniku czego może on podlegać jedynie zmianom akcydentalnym, tj. zmieniać swe położenie poprzez ruch lokalny[11]. Konsekwencją tego rodzaju kosmologicznych założeń było utożsamienie konieczności z wiecznością[12]. Konieczny jest cały świat nadksiężycowy, tj. ciała i sfery niebieskie, natomiast świat podksiężycowy — podległy prawu rozpadu i niszczenia — posiada naturę przygodną. Arystoteles, wnioskując z wiekuistości świata nadksiężycowego o jego konieczności, nie rozróżniał płaszczyzny istnienia i natury. Konieczność została utożsamiona z istnieniem czasowo nieskończonym, natomiast przygodność z trwaniem czasowo określonym momentami narodzin i śmierci. Ptolemejska wizja świata i starożytna kosmologia zdezaktualizowały się już dawno, w tym aspekcie również referowane koncepcje bytu koniecznego i przygodnego przestały być aktualne.

Koncepcje Arystotelesa posiadały obok przyrodniczych również aspekty metafizyczne. Konieczność została przez niego utożsamiona z aktem bytowym. Skoro zaś nie wyróżnił on jasno istoty od istnienia, przez akt rozumiał wyłącznie formę substancjalną[13]. Kiedy analizował problem ruchu, wyróżnił dwa konstytutywne współelementy rzeczywistości zmiennej: możność i akt. Akt działania implikuje uprzednie istnienie możności zmiany, w tym aspekcie możność jest wcześniejsza od aktu. Z tego nie wynika jednak, aby możność była ostatecznym źródłem realnego bytu. Możność wyjaśnia się dopiero przez akt w skali kosmicznej, dlatego należy uznać bezwzględny — tak logiczny jak i rzeczowy — prymat aktu[14]. Teza o prymacie aktu przed możnością posiadała u Arystotelesa wydźwięk teistyczny, stwierdził on bowiem istnienie Aktu Czystego jako osobowego Absolutu. W *Metafizyce* znajdujemy następujące stwierdzenie: „Życie także jest jego [Boga] udziałem, bo akt umysłu to życie, a jest on właśnie aktem, i akt sam z siebie to jego życie najlepsze i wieczne. Toteż Boga nazywamy życiem najdoskonalszym trwającym wiecznie"[15].

---

[10] Arystoteles. *De coelo et mundo*. I 12; S. Mansion. *Le jugement d'existence chez Aristote*. Louvain 1946 s. 72 n.; M.A. Krąpiec. *Arystotelesa koncepcja substancji*. Lublin 1966 s. 72-76.

[11] M. Kurdziałek. *Äther. Quinteessenz*. W: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. T. 1. Basel 1971 s. 599-601.

[12] Decloux, jw. s. 100 n.; Van Steenberghen, jw. s. 147 n. Ostatni autor pomija całkowicie metafizyczny aspekt arystotelesowskiej koncepcji bytu przygodnego i koniecznego.

[13] *Metaph*. XII 6, 1032 a 15-20; 1039 b 25-30; 1050 b 10-25; Krąpiec. *Struktura bytu* s. 128 n.

[14] *Metaph*. VIII 8, 1049 b 5-27.

[15] *Metaph*. XII 7, 1072 b 29-30.

Bóg jest aktem czystym. Akt rozumiany był esencjalnie jako forma. Najdoskonalszą formą jest umysł, dlatego Bóg — najdoskonalszy akt — jest najwyższym umysłem.

Wpływ Stagiryty na sformułowanie trzeciej drogi jest niewątpliwy i dwojaki: filozoficzny i pozafilozoficzny. Powiązania filozoficzne dotyczą głównie teorii aktu i możności, akceptowanej i pogłębionej przez św. Tomasza z Akwinu w kontekście egzystencjalnej koncepcji bytu. Teoria o bezwzględnym prymacie Aktu Czystego została zinterpretowana jako prymat możności istnienia przed aktem istnienia. W ramach tego stwierdzenia logiczne jest uzasadnianie istnienia Bytu Koniecznego jako sprawczej przyczyny bytów przygodnych. Tomasz zapożyczył od Arystotelesa inne jeszcze, bardziej szczegółowe, zasady metafizyczne; Composta wymienia następujące: 1. gdyby istniały jedynie byty możliwe, to aktualnie nic by nie istniało; 2. to, co może być i nie być, kiedyś nie istnieje; 3. istnieją byty konieczne same ze siebie oraz byty konieczne zależne od innych[16]. Wpływ Stagiryty, obok teorii metafizycznych, obejmował również teorie kosmologiczne. W ostatnim aspekcie chodzi głównie o koncepcję bytu koniecznego i przygodnego, pojmowanych przez starogreckiego myśliciela zgodnie z ptolemejską wizją kosmosu. Trudno kwestionować fakt, iż trzecia droga była inspirowana — obok filozofii — także kosmologią arystotelesowską.

Wpływ Arystotelesa na św. Tomasza był istotny, lecz najczęściej pośredni. Ważnym ogniwem były w tym względzie koncepcje arabskiego myśliciela Awicenny[17]. Był on pierwszym, który jasno wyróżnił w strukturze stworzeń dwa elementy konstytutywne: istnienie i istotę. Rozróżnienie to pozwoliło dostrzec istotną przeciwstawność natury Boga i stworzeń: te ostatnie to possibilia esse, natomiast Stwórca to necesse esse[18]. Terminologia ta została zaakceptowana przez Akwinatę[19]. Possibile esse to byt zawierający w swej naturze tylko możność istnienia oraz nieistnienia, uzupełnienie „non esse" pochodzi już od chrześcijańskiego myśliciela.

Awicenna, najprawdopodobniej inspirowany filozofią i kosmologią Arystotelesa, wyróżnił dwa typy bytów koniecznych. Pierwszy z nich to necesse per se, istnienie należy do jego natury i dlatego tłumaczy się on sam przez siebie. Istnieją również byty konieczne pochodne, necesse per aliud, posiadające swą przyczynę sprawczą[20]. Ich natura zawiera dualizm bytowy: możliwość — konieczność (zewnętrzna). Możliwość istnienia tego bytu płynie z jego istoty, natomiast konieczność

---

[16] Por. *Metaph.* XII 6, 1050 b 16-19; *Phys.* VIII 6. 258 b 27-28.

[17] Zob. S. Renzi. *Una fonte della III via — Avicenna*. W: *De Deo* t. 2. s. 288-293.

[18] „Redeamus ad id in quo eramus et dicamus quod necesse esse et possibile esse unumquodque habet proprietates". Avicenna. *Metaphysica*. II tract. I 2. Cyt. za: E. Arnou. *De quinque viis S. Thomae ad demonstrandum Dei existentiam apud antiquos Graecos et Arabes et Iudaeos praeformatis vel adumbratis textus selectos*. Roma 1949 s. 59.

[19] *In I Sent*. d. 3 q. 4 a. 1, sol.; *De pot*. q. 2 a. 3; I q. 2 a. 3; CG I 15.

[20] Por. tłumaczenie R. Arnou, jw. s. 60 n.

jest cechą nabytą od przyczyny sprawczej. Byt możliwy i byt względnie konieczny posiadają wspólny rys: są pochodne i niesamodzielne, w ten sposób ich wewnętrzna natura charakteryzuje się przygodnością[21]. Skoro byt względnie konieczny nie wyjaśnia swego istnienia, to również szereg tego rodzaju bytów nie tłumaczy swej realności. Awicenna wyciąga stąd logiczny wniosek o istnieniu Bytu Koniecznego jako bytowej racji dla wszystkich bytów możliwych i koniecznych ab alio[22]. Necesse a se to principium essendi stworzeń. Bóg jest Stwórcą świata, w ten sposób awiceniański kreacjonizm — mimo pewnego profilu neoplatońskiego — był dla autora trzeciej drogi doskonałym punktem wyjścia[23]. W tekstach arabskiego komentatora *Metafizyki* nie znajdujemy wyraźnie sfromułowanego argumentu z przygodności, mimo to zbieżność wypowiedzi obu myślicieli — Awicenny i Tomasza — nie jest wyłącznie werbalna, lecz doktrynalna. Łączy je egzystencjalna interpretacja rzeczywistości, u podstaw której dostrzegli absolutny Byt Konieczny.

Kilku autorów (Fabro, Pattin, Composta) wyraża przekonanie, iż koncepcja bytu przygodnego zawarta w trzeciej drodze tłumaczy się po części wpływem Awerroesa[24]. Jest faktem, iż Tomasz znał komentarze tego arabskiego myśliciela i niejednokrotnie je cytował. Szczególnie charakterystyczna jest wypowiedź w *De potentia*, w której omawia opinie Awicenny i Awerroesa odnośnie do natury bytu przygodnego[25]. Awicenna rozumiał przygodność w sensie metafizycznym, upatrując jej podstawę w realnej różnicy pomiędzy istotą a istnieniem. Awerroes natomiast ujmował przygodność w sensie fizykalnym, widząc jej fundament w posiadaniu

---

[21] Tamże s. 69 n.

[22] „Istis praemissis evidenter stabilitis, necessario sequitur esse necesse-esse. Et ratio est, quia si possibilia habeant esse, atque suum esse permaneat, tunc ipsa causas permanendi sui esse habere debebunt. Potest autem fieri, ut istae causae sint ipsaemet causae inceptionis, si remaneant cum incipiente; et possunt esse aliae causae, sed permanentes cum incipientibus; et omnes hae causae procul omni dubio, perducunt ultimatim ad necessse esse". Avicenna. *Metaphysices compendium.* I p. I tract. II 3. Cyt. za: Arnou, jw. s. 70 n.

[23] Van Steenberghen (*Dieu caché* s. 148) akcentuje neoplatonizm Awicenny, nazywając jego naukę metafizyką emanacjonistyczną.

[24] Wpływ Awerroesa na trzecią drogę Tomasza omawiają: C. Fabro. *Intorno alla nozione „tomista" di contingenza.* „Rivista filosofia neoscolastica" R. 30:1938 s. 132-149; A. Pattin. *La structure de la „tertia via".* W: *De Deo* t. 1 s. 255 n.; Composta, jw. s. 124.

[25] „Si ergo loquamur de possibilitate ad non esse ex parte rerum factarum, dupliciter circa hoc aliqui opinati sunt. Avicenna namque posuit, quod quaelibet res praeter Deum habet in se possibilitatem ad esse et non esse. Cum enim esse sit praeter essentiam cuiuslibet rei creatae, ipsa natura rei creatae per se considerata, possibilis est ad esse; necessitatem vero essendi non habet nisi ab alio, cuius natura est suum esse, et per consequens est per se necesse esse, et hoc est Deus. Commentator vero contrarium ponit, scilicet quod quaedam res creatae sunt in quarum natura non est possibilitas ad non esse; quia quod in sua natura habet possibilitatem ad non esse, non potest ab extrinseco acquirere sempiternitatem, ut scilicet sit per naturam suam sempiternam. Et haec quidem positio videtur rationabilior. Potentia enim ad esse et non esse non convenit alicui nisi ratione materiae, quae est pura potentia". *De pot.* q. 5 a. 3.

materii. Autor *De potentia* drugą opinię uważa za bardziej uzasadnioną, tzn. naturę przygodności interpretuje jako efekt potencjalności materii. Podobną interpretację przygodności napotykamy w trzeciej drodze, gdzie byt możliwy został opisany następująco: „Quod possibilie est non esse, quandoque non est". Powyższe stwierdzenie akcentuje fakt, iż byt przygodny jest czasowo zawężony momentem narodzin i śmierci oraz poddany prawu przemijania. Czasowa ograniczność jest konsekwencją złożenia bytu z materii i formy, których zespolenie jest nietrwałe. Tak więc zarówno *De potentia*, jak trzecia droga interpretują naturę bytu przygodnego głównie w aspekcie esencjalnym, jest to — do pewnego przynajmniej stopnia — wynikiem wpływu Awerroesa.

Źródeł trzeciej drogi należy także poszukiwać u Mojżesza Majmonidesa, autora dzieła *Przewodnik zbłąkanych*; jego wpływ akcentują: E. Koplowitz, P. Geny, E. Gilson[26]. Majmonides, analizując naturę i genezę widzialnego świata, wysuwa trzy hipotezy: 1. wszystkie byty są zniszczalne, 2. wszystkie byty są niezniszczalne, 3. jedne z nich są zniszczalne, a inne niezniszczalne[27]. Druga hipoteza jest nie do przyjęcia, gdyż przeczy jej potoczne doświadczenie informujące o przemijalności bytów. Również pierwsza hipoteza jest nieprawdopodobna. Gdyby bowiem wszystkie jestestwa ze swej natury były zniszczalne, to — przy założeniu wiekuistości świata — byłaby chwila całkowitej nicości. Gdyby zaś raz rzeczy przestały istnieć, to i dziś nie byłoby niczego, ponieważ ex nihilo nihil fit. Skoro jednak istnieje realny świat, to należy przyjąć — obok bytów zniszczalnych — istnienie bytu niezniszczalnego i absolutnego[28]. W jego naturze nie ma żadnego elementu potencjalnego ani ograniczenia, tym samym zaś jest to byt niematerialny. Byt niezniszczalny jest czystym Aktem, a zarazem Stwórcą.

Powyższa argumentacja zawiera istotne założenia, iż to, co jest zniszczalne z natury, jest także faktycznie zniszczalne[29]. Twierdzenie to jest dość istotnym elementem trzeciej drogi, co upoważnia do wniosku, iż Tomasz znajdował się w kręgu wpływów metafizyki Majmonidesa[30]. Nie jest to jedynie zbieżność sformułowań werbalnych, lecz także pokrewna koncepcja bytu przygodnego pojmowanego jako byt zniszczalny.

---

[26] E.S. Koplowitz. *Die Abhängigkeit Thomas von Aquin von R. Mose Ben Maimon*. Mir 1935; E. Gilson. *Tomizm*. Tłum. J. Rybałt. Warszawa 1960 s. 107 n.

[27] Por. teksty Majmonidesa wg Arnou, jw. s. 79-83.

[28] „Sequitur ergo necessario secundum istam considerationem quod si sint aliqua generabilia et corruptibilia, sicut nos videmus: quod sit aliquod ens non generabile nec corruptibile, in quo non est possibilitas ad corruptionem omnino: sed necessarium esse, non possibile esse". Majmonides. W: Arnou, jw. s. 80.

[29] Majmonides odwoływał się do następującego przykładu: jeżeli język jest dla ludzkiej natury możliwy, to z konieczności kiedyś ludzie musieli zacząć mówić, inaczej byłby niemożliwy.

[30] Por. Kłósak, jw. s. 102 nn.

II. TOMASZOWE SFORMUŁOWANIE ARGUMENTU

Św. Tomasz z Akwinu argument kontyngencjalny formułował kilkakrotnie, m. in. w dziełach: *Compendium theologiae* (c. 6), *Contra Gentes* (I, c. 15; II, c, 15), *Summa theologiae* (I, q. 2, a. 3)[31]. W ostatnim dziele czytamy:

Trzecia droga, wychodząca z bytu możliwego i koniecznego, jest następująca. Znajdujemy bowiem w rzeczach takie, które mogą być i nie być; rodzą się bowiem i niszczeją, a więc mogą istnieć i nie istnieć. Niemożliwą zaś jest rzeczą, aby tego rodzaju byty istniały zawsze, ponieważ to, co może nie być, kiedyś nie istnieje. Gdyby zaś wszystkie rzeczy mogły nie istnieć, to kiedyś nie byłoby niczego. Gdyby to było prawdą, to i obecnie nie byłoby niczego, ponieważ to, co nie istnieje, otrzymuje istnienie od rzeczy już istniejącej. Gdyby więc nie było żadnego bytu, to nic nie mogłoby zacząć istnieć, w takim razie i dziś nie byłoby niczego, co jest jawnym fałszem. Zatem nie wszystkie byty są wyłącznie możliwe, ale istnieje także jakiś byt konieczny. Wszelki zaś byt konieczny przyczynę swej konieczności posiada poza sobą albo jej nie posiada. Nie można jednak posuwać się w nieskończoność w serii bytów koniecznych posiadających przyczynę swej konieczności poza sobą, podobnie jak w serii przyczyn sprawczych (co było już stwierdzone). Zatem nieodzowną jest rzeczą przyjęcie istnienia takiego bytu koniecznego, który nie posiada przyczyny konieczności poza sobą, lecz który sam jest przyczyną konieczności innych bytów; taki byt nazywamy wszyscy Bogiem[32].

Tekst trzeciej drogi najbardziej nas interesuje, mimo to dla pełnego obrazu koncepcji przygodności Tomasza zacytujemy jeszcze tekst *Contra Gentes*:

Widzimy w świecie, iż pewne byty mogą być i nie być, ponieważ powstają i niszczeją. Wszystko zaś, co może istnieć, posiada przyczynę, ponieważ, skoro zaczyna istnieć, dzieje się to dzięki przyczynie. W szeregu jednak przyczyn nie można iść w nieskończoność, jak to wyżej uzasadnił Arystoteles. Należy więc uznać istnienie czegoś, co istnieje w sposób konieczny. Każdy zaś byt konieczny rację swej konieczności zawdzięcza komuś lub nie, w ostatnim wypadku jest bytem koniecznym ze siebie. Nie należy zaś iść w nieskończoność w serii bytów koniecznych posiadających zewnętrzną rację swej konieczności. Należy dlatego przyjąć istnienie czegoś pierwszego koniecznego, które jest konieczne dzięki sobie wyłącznie. Takim bytem jest Bóg, będący pierwszą przyczyną[33].

Cytowane teksty wskazują, iż sformułowany argument z przygodności zawiera elementy filozoficzne i kosmologiczne zapożyczone od: Arystotelesa, Awicenny, Awerroesa i Majmonidesa. Nerwem argumentacji jest koncepcja bytu przygodnego. U Tomasza łatwo stwierdzić wyraźną dwoistość koncepcji. Pierwsza z nich to ujęcie arystelesowsko-awerroistyczno-majmoniańskie, traktujące przygodność w aspekcie substancjalno-esencjalnym, tj. jako wynik złożenia bytu materialnego z materii i formy. Druga koncepcja jest awiceniańska, jest to ontyczno-egzystencjalne ujęcie fenomenu przygodności, rozumianej jako konsekwencja złożoności bytu stworzonego z istoty i istnienia[34]. Ostatnia koncepcja jest wyraźnie zaznaczona w tekście

---

[31] Zob. L. Charlier. *Les cinq voies de saint Thomas*. W. *L'existence de Dieu*. Tournai 1961 s. 202-207.

[32] I q. 2 a. 3 c. [33] I c. 15.

[34] Van Steenberghen, jw. s. 148; M. A. Krąpiec. *Filozofia i Bóg*. W: *O Bogu i o człowieku* T. 1. Warszawa 1968 s. 47 n.

Contra Gentes, gdzie czytamy: „Wszystko, co może istnieć, posiada przyczynę, ponieważ, skoro zaczyna istnieć, dzieje się to dzięki przyczynie". Chodzi tu niewątpliwie o przygodność ujętą metafizycznie: byt, w którego naturze nie leży istnienie, otrzymuje je od przyczyny zewnętrznej. Sformułowanie argumentu zawarte w *Contra Gentes*, choć wcześniejsze czasowo, jest bardziej metafizyczne aniżeli sformułowanie *Sumy teologicznej*[35]. Wpływ Awicenny na Tomasza doprowadził do wyróżnienia possibile esse i necesse esse. Terminologia ta ujmuje naturę obu typów bytowości w aspekcie egzystencjalnym. Nie było to jednak konsekwentnie egzystencjalne ujęcie przygodności, ponieważ w dalszym ciągu cytowanych tekstów znajdujemy rozróżnienie konieczności względnej i bezwzględnej, będące echem kosmologii arystotelesowskiej.

Dwoistość koncepcji bytu przygodnego, widoczna w trzeciej drodze, powoduje, iż jest ona interpretowana różnorodnie. Jedni autorzy, biorąc pod uwagę werbalne sformułowania tekstu, główną uwagę zwracają na czasową ograniczoność bytu przygodnego. Inni, odwołując się do teorii aktu i możności Arystotelesa oraz teorii bytu Awicenny, interpretują przygodność jako ontyczną niesamodzielność. Druga interpretacja w samym tekście *Sumy teologicznej* nie posiada większej podstawy, jest natomiast zasadna, jeśli uwzględnimy kontekst metafizyki Akwinaty.

Punktem wyjścia argumentu jest stwierdzenie, iż w otaczającym nas świecie istnieją byty przygodne. Asercji tej dokonuje intelekt, oparty na materiale poznania zmysłowego, informującego o ciągłej zmienności bytów. Początek trzeciej drogi zawiera termin esse possibile, kiedy indziej występuje nazwa ens contingens. Współcześni tomiści bytem przygodnym nazywają każdy byt stworzony, św. Tomasz posiadał jednak inną koncepcję bytu przygodnego. Ens contingens (esse possibile) rozumiał jako byt zniszczalny, tzn. jako materialną substancję podległą prawu narodzin i śmierci[36]. Koncepcja ta nawiązuje do esencjalnej teorii Arystotelesa, związanej z hylemorfizmem. Byt taki jest w swym istnieniu czasowo ograniczony, gdyż powstaje, a później niszczeje. Generatio świadczy o realnej możności tworzywa — materii do przyjęcia nowej formy substancjalnej, corruptio związane jest z możnością utraty tejże formy. Zniszczalność bytu materialnego wynika z nietrwałości powiązania materii i formy, należy więc do wewnętrznej natury bytu. Zachodzi ona w świecie bezpośrednio otaczającym człowieka, podczas gdy byty duchowe i sfery niebieskie — w przekonaniu tak Stagiryty, jak Akwinaty — posiadają naturę niezniszczalną. Utożsamienie przygodności ze zniszczalnością było wynikiem wpływu

---

[35] *Contra Gentes* została napisana w r. 1258, *Summa theologica* w r. 1266 lub 1267 (pierwsza część).

[36] „Quaedam scientiae sunt de contingentibus, sicut [...] scientiae naturales, quantum ad partem quae tractat de generalibus et corruptibilibus". I q. 86 a. 3, sed contra. Por. C. Fabro. *Participation et causalité selon S. Thomas d'Aquin*. Paris 1961 s. 304 załącznik nr 148. Autor trafnie zauważa, iż dla współczesnego tomizmu każdy ens creatum jest bytem przygodnym, natomiast dla Tomasza bytem przygodnym była tylko substancja materialno-zniszczalna.

Awerroesa i Majmonidesa[37]. Reasumując trzeba stwierdzić, iż św. Tomasz w argumencie kontyngencjalnym wychodzi z faktu czasowego ograniczenia bytów przygodnych w ich istnieniu[38]. Byty takie zawierają możność zarówno istnienia, jak nieistnienia, ponieważ powstają i niszczeją.

Dalszy ciąg argumentu zawiera charakterystyczne stwierdzenie: „Niemożliwą jest rzeczą, aby tego rodzaju byty zawsze istniały, ponieważ to, co może być i nie być, kiedyś nie istnieje". Już pierwsza część wypowiedzi budzi kontrowersje, dlatego niektórzy autorzy (P. Gény, E. L. Mascall) proponują inną wersję: „Impossibile est autem omnia quae sunt, talia esse"[39]. Taką wersję zawiera wydanie L. Vivèsa (Paris 1882), ale editio Leonina posiada sformułowanie: „Impossibile est autem omnia quae sunt talia, semper esse". Kontekst nakazuje zatrzymać semper, ponieważ Tomasz akcentuje czasowe ograniczenie bytu przygodnego.

Uznawszy integralność tekstu, trzeba przyznać, iż druga jego część nasuwa wątpliwości merytoryczne. Jest to niewątpliwie powtórzenie, choć w formie złagodzonej, tezy Majmonidesa: możliwość jest dla gatunku zarazem koniecznością. Nie jest to całkowicie pewne, przynajmniej w odniesieniu do fenomenu istnienia i nieistnienia. „To, co może istnieć i nie istnieć, kiedyś nie istnieje". Czy druga część zdania wypływa z pierwszej? Do istoty bytu materialnego nie należy to, aby nie istniał w określonym czasie: brak trwałego istnienia stanowi tylko jego właściwość (proprium) wypływającą z istoty. Jestestwo może zawierać w swej naturze realną możność nieistnienia, lecz właściwość ta może nigdy się nie zrealizować, na przykład dzięki interwencji przyczyny sprawczej wyższego rzędu. Równocześnie jest pewne, iż wyrażenie quandoque posiadało w tekście *Sumy teologicznej* sens czasowy, fizykalny, a nie metafizyczny[40]. Wskazuje na to wpływ Awerroesa, który podstawę przygodności widział w atrybucie zniszczalności materii. Istnieje dyskusja odnośnie do tego, czy Tomaszowe wyrażenie „to, co może nie istnieć, kiedyś nie istnieje" odnosi się do przeszłości czy przyszłości. P. Gény i P. Descoqs, powołując się na komentarz *In De coelo et mundo*, „quandoque" tłumaczą jako możliwość rozpadu bytu przygodnego w przyszłości[41]. Twierdzą jednak, że i taka koncepcja przygodności miesza kwestię zasady z kwestią faktu. To, co jest zniszczalne per se, może być

[37] Por. Philippe. *La troisième voie de S. Thomas*. W: *De Deo* t. 1 s. 46 n. Tłum. pol. W: *Studia z filozofii Boga*. Warszawa 1968 s. 153 n. Autor twierdzi, iż Tomasz pod wpływem Objawienia zaakcentował aspekt czasowego ograniczenia w naturze bytu przygodnego.

[38] M.G. Pola. *El punto de partida de la „tercera via" de Santo Tomas*. W: *De Deo* t. 2 s. 281-287. Autor odmiennie ujmuje punkt wyjścia trzeciej drogi, twierdząc iż Tomasz miał na myśli formalną zniszczalność bytów przygodnych, nie zaś zniszczalność rozumianą jako czasowe zawężanie bytu materialnego.

[39] E.L. Mascall. *Ten, który jest*. Tłum. J. Zielińska. Warszawa 1958 s. 104. Odmienne stanowisko zajmuje Kłósak, j.w s. 108.

[40] Pattin, jw. s. 255 nn.

[41] P. Gény. *Les preuves thomistes de l'existence de Dieu*. „Revuse de Philosophie" R. 31:1924 s. 575-601; P. Descoqs: *Praelectiones theologiae naturalis*. T. 1. Paris 1932. s. 251 nn.

niezniszczalne per accidens. W takiej hipotezie nie tkwi żadna sprzeczność, dlatego nie można jej wykluczyć. Gény zwraca uwagę, że o ile jestestwa ożywione kierują się nieuchronnie ku śmierci, o tyle elementarne cząstki świata nieorganicznego mogą w określonych warunkach uniknąć zniszczenia.

Z obu tymi autorami polemizował A. D. Sertillanges. Przyznał on, że z samej możliwości zniszczenia nie wynika automatycznie fakt realnego zniszczenia bytu. Równocześnie jednak dodał, iż „w świecie poddanym w całości zmianie, śmierć tego, co zniszczalne, jest wpisana w formułę ewolucyjną świata"[42]. Życie jest powiązane ze śmiercią, a do natury bytu przygodnego należy zmiana. Sertillanges, mimo pewnych zastrzeżeń, generalnie uznał słuszność analizowanej tezy Akwinaty. Akceptuje ją również ostatnio Pattin. Jeżeli jednak Sertillanges zniszczalność bytu przygodnego rozumiał jako jego wewnętrzne nakierowanie na rozpad w przyszłości, to Pattin interpretuje zniszczalność jako zaistnienie w czasie. Teoretycznie możliwe jest uznanie wiekuistego świata bytów przygodnych, zawsze jednak są one bytowo niesamodzielne i dlatego domagają się swego Stwórcy. Byt zniszczalny jest realny dopiero wówczas, jeżeli otrzyma istnienie z zewnątrz[43].

Referowani dotąd autorzy trzecią drogę wyjaśniali w kontekście arystotelesowskiej kosmologii i awerroistyczno-majmoniańskiej koncepcji bytu przygodnego. Wydaje się, że jest to słuszna interpretacja. Można jednak, odwołując się do kontekstu metafizyki św. Tomasza, interpretować analizowany argument bardziej filozoficznie. Po tej drodze poszedł Chambat, wykazujący istnienie istotnych powiązań pomiędzy tekstem *Sumy teologicznej* a licznymi fragmentami *Metafizyki* Stagiryty[44]. W jego przekonaniu wpływ Majmonidesa był mniejszy, niż się na ogół sądzi, większy natomiast był wpływ arystotelesowskiej teorii aktu i możności. Chambat zaznacza również, iż odwoływanie się do komentarza dzieła *De coelo et mundo* jest nieuzasadnione, ponieważ Tomasz nie omawiał tam argumentu kontyngencjalnego, a jedynie wyjaśniał pogląd Stagiryty, iż byty zniszczalne ulegną kiedyś zniszczeniu. Zasadę „to, co może istnieć i nie istnieć, kiedyś nie istnieje" należy zatem odnosić do przeszłości. Gdyby istniały wyłącznie byty „zniszczalne — przygodne", to przy założeniu wiekuistości świata istniałby z konieczności moment całkowitej nicości. Z nicości nic powstać nie może, zatem realnie istniejący świat bytów przygodnych tłumaczy się jedynie sprawczym działaniem Bytu Koniecznego.

Metafizyczną interpretację trzeciej drogi prezentuje V. Héris, który odwołując się do *Contra Gentes* podkreśla chronologiczny prymat możności przed aktem istnienia w naturze bytu przygodnego[45]. Również S. De Andrea uważa, że wyrażenia Akwinaty „esse possibile" nie należy tłumaczyć w sensie czasowym, przeszłym czy

---

[42] *A propos de Dieu: troisième „voie" thomiste*. „Revue de Philosophie" R. 25:1925 s. 25.

[43] Pattin, jw. s. 257. [44] Chambat, jw. s. 334-338.

[45] „Quod quandoque est in potentia quandoque in actu, prius tempore in potentia quam in actu". *Contra Gentes*. I c. 16.

przyszłym, lecz w sensie ontycznym[46]. Bytem przygodnym (możliwym) jest każdy byt, w którego naturze nie zawiera się konieczna realacja do istnienia, dlatego swą realność zawdzięcza innemu bytowi. Byt taki zawiera jedynie możność istnienia, zrealizowanie tej możności wymaga ostatecznie współudziału Bytu Koniecznego, który istniał zawsze i wyłącznie dzięki sobie. Wzmianka o tym, że byt przygodny zaczyna istnieć w czasie i niszczeje, miałaby znaczenie tylko marginalne dla całości argumentu.

Pokrewną interpretację argumentu proponuje Th. Conolly, który wyjaśnia go w kontekście teorii aktu i możności[47]. Przypomina on elementarne zasady tej teorii: ab esse ad posse valet illatio, ab posse ad esse non valet illatio. Przejście od stanu możności do stanu aktu nigdy nie wyjaśnia się w sposób immanentny. Skoro więc byt przygodny zawiera jedynie możność istnienia, to jego faktyczne zaistnienie domaga się sprawczego przyczynowania Bytu Koniecznego, zawierającego w swej naturze akt istnienia. Podobnie rozumuje Charlier. Przypomina on, że byt przygodny posiada możność podwójną: względem istnienia oraz nieistnienia, przy czym możność zaistnienia jest uprzednia chronologicznie i bytowo względem aktu istnienia[48]. Gdyby istniały tylko same byty przygodne, to dziś powinna mieć miejsce nicość: nie przez unicestwienie, lecz przez brak początkowego zaistnienia. Brak byłoby tego bytu, który byłby pierwszym źródłem istnienia. Przy takiej eksplikacji Tomaszowa teza — byt przygodny posiada swój czas nieistnienia — jest tezą prawdziwą.

Referowani ostatnio autorzy (Chambat, Héris, De Andrea, Conolly, Charlier) trzecią drogę św. Tomasza, w szczególności zaś koncepcję bytu przygodnego, interpretują metafizycznie. Jest to interpretacja merytorycznie słuszna, ale odchodząca od realnych powiązań historycznych i wychodząca poza granice werbalnych sformułowań. Dowodzi tego najlepiej dalszy tok argumentacji. Tomasz pisze bowiem: „Si igitur omnia sunt possibilia non esse, aliquando nihil fuit in rebus". Chodzi tu w dalszym ciągu o czasową ograniczoność bytu przygodnego, z tego też tytułu wysuwane są przeciw tak sformułowanemu twierdzeniu poważne subiekcje. Czasowe ograniczenie trwania poszczególnych jestestw nie upoważnia automatycznie do wniosku, że ich suma musi stanowić czasokres skończony[49]. Można bowiem założyć, że byt nr 1 istniał przez rok, byt nr 2 przez dwa lata, byt nr n przez n lat, wówczas każdy z tych bytów będzie miał swój początek i koniec, nie będzie jednak momentu całkowitej pustki. Wysunięta trudność pomija milczeniem istotny problem genezy bytu przygodnego. Poszczególne byty przygodne zdolne są tylko do przekazywania otrzymanego uprzednio istnienia, skąd jednak otrzymał istnienie pierwszy byt możliwy? Ze swej natury tylko może istnieć, od kogo więc posiada istnienie aktual-

[46] S. De Andrea. *La tertia via e le sue difficoltà*. „Sapienza" R. 2:1949 s. 41-45.

[47] *The Basic of the Third Proof for the Existence of God*. „Thomist" R. 17:1954 s. 281-349; szczególnie s. 341 nn.

[48] Charlier, jw. s. 205 n.

[49] Por. Mascall, jw. s. 105; Kłósak, jw. s. 114 nn.

ne ? Powoływanie się na zasadę corruptio unius est generatio alterius jest niesłuszne, gdyż stosuje się ona do istniejącego już świata[50]. Kosmos, jako najliczniejszy nawet zespół bytów przygodnych, nie tłumaczy się immanentnie. Byty możliwe, ujęte tak indywidualnie, jak łącznie, nie mogą istnieć przed własnym zaistnieniem. Gdyby więc istniały w świecie wyłącznie byty przygodne, to — przy hipotetycznym istnieniu świata wiekuistego — byłby jakiś moment nicości. Nicość nigdy jednak nie da bytu, nieistnienie nie może stanowić przyczyny istnienia. Istnienie realnego świata da się logicznie wyjaśnić tylko przez teorię Bytu Koniecznego. Św. Tomasz wykazuje jasno istnienie alternatywy: istnieje Bóg albo powinna panować nicość. Tertium non datur dla każdego, kto rzeczywistość tłumaczy w sposób niesprzeczny, tzn. nie stwierdza istnienia w niej ontycznych absurdów[51].

Następnym ogniwem trzeciej drogi, na ogół pomijanym przez współczesnych tomistów, jest odwołanie się do istnienia bytów względnie koniecznych[52]. Pojęcie bytu koniecznego (esse necesse) posiadało u św. Tomasza z Akwinu wiele znaczeń, mogło m. in. oznaczać: byt *x* nie podlega zmianom substancjalnym, *x* powstał z nicości, lecz po wejściu w istnienie tylko przez annihilację może przestać istnieć, *x* nie rodzi się ani nie umiera, *x* jest bytem samoistnym[53]. Tylko ostatnie znaczenie odnosi się do Boga, który jest bytem koniecznym dzięki sobie (necesse per se). Tekst zarówno *Sumy teologicznej*, jak *Sumy filozoficznej* wspomina o istnieniu bytów względnie koniecznych (necesse per aliud), które posiadają swą przyczynę sprawczą, lecz nie mogą ulec zniszczeniu z racji swej natury. Tomasz, pod wpływem Arystotelesa i Awicenny, do tego rodzaju bytów zaliczył byty duchowe (aniołowie, dusze ludzkie) oraz elementy świata nadksiężycowego, zbudowane z eterycznej materii[54]. Filozofię i kosmologię starogrecką charakteryzował necesytaryzm, ujawniający się w przypisywaniu światu wiekuistości i swoistej konieczności. Komentarz Tomaszowy *In de coelo et mundo* podtrzymuje tezę, iż niebo gwiazd stałych jest konieczne, ponieważ pozostaje w możności do jednej formy substancjalnej, aktualizującej wszystko[55]. Przekonanie takie wykraczało oczywiście poza ramy metafizyki, związane bowiem było z geocentryczną wizją wszechświata. W wyniku tego ten element trzeciej drogi należy dziś całkowicie pominąć. Przyrodnicza teoria rozróżniająca świat pod- i nadksiężycowy jest już zdezaktualizowana. Sfera psychiczna człowieka nie należy do zniszczalnego świata materii, mimo to również charakteryzuje się przygodnością.

---

[50] Sertillanges, jw. s. 31 nn.

[51] Pattin, jw. s. 258.

[52] Inne stanowisko zajmuje Th.B. Wright. *Nesessary and Contingent Being in St. Thomas.* „New Scholasticism" R. 25 : 1951 s. 439.

[53] Por. J. Jalbert. *Nécessité et contingence chez saint Thomas d'Aquin et chez prédécesseurs.* Ottawa 1961 ; B. Patterson. *St. Thomas of Necessary Being.* „Philosophical Review" R.73 : 1964 s. 76-90.

[54] Decloux, jw. s. 108-111.

[55] *In De coelo et mundo.* I 1. 26 n. 5 ; Decloux, jw. s. 109.

Nie zachodzi więc potrzeba, aby w świecie przygodnym wyodrębniać klasę bytów względnie koniecznych.

Konkluzja argumentu kontyngencjalnego stwierdza istnienie Bytu Koniecznego. Tomasz wymienia różne aspekty Boga jako koniecznego bytu: Bóg jest istnieniem samoistnym[56], istnienie przysługuje mu w sposób właściwy[57], istnienie jest Jego istotą[58], istnienie i natura są w nim tożsame realnie[59], Bóg jest czystym aktem, pozbawionym jakichkolwiek potencjalności[60], jest wewnętrznie prosty, niezmienny i zarazem transcendentny względem stworzeń[61], jest przyczyną konieczności właściwej w aspekcie esencjalnym naturze niektórych bytów[62]. Bóg jest bytem bezwzględnie koniecznym, tj. istnieje dzięki sobie i nie może nie istnieć, istnienie posiada w swej naturze[63]. Konieczność istnienia Boga jest koniecznością realną, różną od logicznej konieczności praw rządzących domeną ludzkiej myśli.

III. WSPÓŁCZESNA WERSJA ARGUMENTU Z PRZYGODNOŚCI

Stwierdzonym zostało, iż trzecia droga *Sumy teologicznej*, obok elementów ściśle metafizycznych, zawiera również elementy pozafilozoficzne, związane z koncepcją przygodności i konieczności. Elementy te naruszają metodologiczną spoistość i merytoryczną poprawność analiz św. Tomasza, dlatego wielu tomistów wychodzi poza ramy sfromułowań średniowiecznego myśliciela chrześcijańskiego. Takie stanowisko wydaje się słuszne, choć propozycje niektórych autorów kierują się zbytnio ku eklektyzmowi, łączą bowiem wątki filozoficzne, przyrodnicze i teologiczne[64]. Za podstawę nowej wersji w dalszym ciągu bierzemy metafizykę Tomasza, najpełniej wykazującą przygodność świata. Równocześnie poszerzamy punkt wyjścia argumentu kontyngencjalnego, opierając go także na filozoficznej antropologii. Przygodność człowieka jest szczególnie interesującą egzemplifikacją przygodności ogólnobytowej, prawdopodobnie jest także bardziej czytelna dla współczesnej mentalności.

Punktem wyjścia nowej wersji argumentu jest stwierdzenie, iż człowiek dostrzega przygodność otaczającego go świata i sam w niej partycypuje. Pojęcie przygodności jest dziś rozumiane inaczej niż przez Akwinatę, który zacieśnił je do świata materialnego i rozumiał zamiennie z pojęciem zniszczalności. Spróbujmy się zastanowić, o czym informuje doświadczenie zewnętrzne i wewnętrzne? Przygodność jest dos-

[56] *In Metaph.* III lect. 3.

[57] I q. 13 a. 11. [58] Tamże. [59] I q. 2 a. 1 ; q. 3 a. 4. [60] I q. 3 a. 2.

[61] I q. 3 a. 7 ; I q. 9 a. 1 ; I q. 28 a. 1, ad 3.

[62] *Verit.* q. 22 a. 5 ; Por. S. Mazierski : *Pojęcie konieczności w filozofii św. Tomasza z Akwinu.* Lublin 1958 s. 70-78.

[63] F. Sawicki. *Die Gottesbeweise.* Paderborn 1926 s. 88 n.: Mazierski, jw. s. 67-70.

[64] Eklektyczny charakter posiada ujęcie J. Javaux : *Prouver Dieu* ? Tournai 1967 s. 213-217.

trzegalna na różnych płaszczyznach: w świecie ludzkim i pozaludzkim, ożywionym i nieożywionym, w makrokosmosie i mikrokosmosie. Podstawowym elementem materialnego świata jest atom, istotne znaczenie posiada także pierwiastek. Struktura atomistyczna i pierwiastkowa materii posiada charakter realny, jest również przejawem pewnego uporządkowania, nie posiada jednak atrybutu konieczności. Fizyka współczesna potwierdza zmienność pierwiastków: naturalną, np. wewnątrz gwiazd, oraz sztuczną — wywołaną przez człowieka. Nietrwałość struktury atomu i pierwiastka świadczy niewątpliwie o ich przygodności. Również struktura makrokosmosu nie posiada trwałości i absolutnej konieczności. Wielkość poszczególnych mgławic i ich elementów składowych — systemów słonecznych jest różna, łączy się to z faktem makroewolucji wszechświata. Istnieje wzajemny wpływ poszczególnych układów gwiezdnych i pojedynczych planet, lecz relacje pomiędzy nimi ulegają zmianie i mogą być różne. Ziemia posiada jeden księżyc, inne planety układu słonecznego posiadają ich kilka, a jeszcze inne nie mają żadnego. Zmienność makrokosmosu i relatywność jego struktur świadczy o jego przygodności. Podobną przygodność napotykamy w świecie bytów ożywionych, dla których rysem najbardziej charakterystycznym jest fakt ewolucji. Poszczególne formy roślinne i zwierzęce powstawały kolejno, stopniowo się doskonaliły i rozwijały, niektóre później zaginęły. Jeżeli nawet gatunki są niekonieczne, tym więcej przygodność dotyczy jednostek.

W przygodności świata partycypuje również człowiek, który łączy w swej naturze różne formy i przejawy przygodności. Właściwość ta dotyczy dwu płaszczyzn osobowości ludzkiej: somatyczno-biologicznej i psychiczno-duchowej. Na przygodność człowieka zwrócili uwagę przedstawiciele nurtu filozofii platońskiej; m. in. św. Augustyn stwierdził lapidarnie: „Nie byłoby mnie, gdybym nie był w Tobie"[65]. Oryginalnie wyraża przygodność człowieka również B. Pascal, stwierdzając:

> Kiedy zważam na krótkość mego życia, wchłoniętego w wieczność będącą przed nim i po nim, kiedy zważam małą przestrzeń, którą zajmuję, a nawet którą widzę, utopioną w nieskończonym ogromie przestrzeni, których nie znam i które mnie nie znają, przerażam się i dziwię, iż znajduję się raczej tu niż tam, nie ma bowiem racji, czemu raczej tu niż gdzie indziej, czemu raczej teraz niż wtedy [...] Kto mnie tu postawił? Na czyj rozkaz i z czyjej woli przeznaczono mi to miejsce i ten czas[66].

Przygodność natury ludzkiej dotyczy w pierwszym rzędzie płaszczyzny materialno-biologicznej. Człowiek, jako jestestwo materialne i żyjące, włączony jest w powszechną zmienność świata. Jego istnienie zależy od wielu czynników: klimatu i aktualnego stanu pogody, sposobu odżywiania, stanu zdrowia, często od przypadku. Ten aspekt przygodności człowieka akcentuje filozofia egzystencjalizmu, m. in. M. Heidegger opisujący życie ludzkie jako „Sein zum Tode"[67]. Kruchość ludzkiego is-

---

[65] Św. Augustyn. *Confessiones* IV 10, 15. PL 32, 699.

[66] *Myśli*. Nr 205. Warszawa 1952 s. 87.

[67] *Sein und Zeit*. Halle 1941 s. 186 nn., 267-277.

tnienia szczególnie intensywnie przeżywana jest w momencie cierpienia, podczas choroby, w warunkach fizycznej i psychicznej izolacji. Również duchowa płaszczyzna ludzkiego życia nosi na sobie piętno przygodności. W tym aspekcie można wyróżnić trojaką przygodność: intelektualno-poznawczą, dążeniowo-etyczną oraz emocjonal-no-socjologiczną. Poznanie ludzkie, nawet umysłowe, charakteryzuje: fragmentaryczność i aspektowość, chwiejność sądu i ocen, omylność. Życie umysłu i woli człowieka jest dynamiczne, prawda i dobro osiągalne są stopniowo i tylko częściowo. Podobnie przygodny charakter posiada domena emocjonalna człowieka, którą cechuje ciągła fluktuacyjność przeżyć, niepewność, niedosyt szczęścia, poczucie zagrożenia. Człowiek jest istotą społeczną, jego biologiczny i duchowy rozwój uwarunkowany jest opieką i czynną pomocą ze strony różnego rodzaju grup społecznych. Homo sapiens, mimo potęgi swego umysłu i siły swej woli, nie jest bytem ani koniecznym, ani absolutnym; wręcz odwrotnie, człowiek jest skończonym przygodnym jestestwem[68]. Zawiera w swej naturze elementy transcendentne, kieruje się ku Nieskończoności, wyczuwa istnienie Kogoś, kto wyłamuje się z ogólnego prawa przemijania i względności. Równocześnie jednak posiada świadomość swej ontycznej i etycznej przygodności. Ilustracją tej przygodności są biografie tych ludzi, którzy przebyli długotrwałą mozolną drogę w poszukiwaniu wyższych i trwałych wartości[69].

Przeprowadzone dotąd rozważania pozwalają stwierdzić istotne rysy bytu przygodnego jako takiego. Jest on: ograniczony czasowo i przestrzennie, skończony w posiadanych doskonałościach, zmienny, niesamodzielny i zależny w istnieniu, zniszczalny, krótko mówiąc: potencjalny[70]. Byt przygodny jest czasowo ograniczony, nawet jestestwa duchowe mają swój początek. Istotnym rysem przygodności jest zniszczalność, wskazująca na brak tożsamości pomiędzy istotą a istnieniem. Również zmienność wskazuje na status przygodności. Zmienność może być dwojaka: progresywna — będąca rozwojem i wzbogaceniem się, oraz regresywna — stopniowym zanikiem posiadanych wartości. W obu wypadkach ma miejsce relatywna możność: rozwój pośrednio świadczy o ontycznej niezupełności, niszczenie tym więcej wskazuje na wtórność danego bytu. Zmienność i zniszczalność, rozumiane jako nietrwałość połączenia materii z formą oraz substancjalnego podmiotu z właściwościami, eksponują esencjalny aspekt przygodności. Bardziej istotny jest jednak jej aspekt egzystencjalny, związany z faktami utracalności istnienia oraz zależnością w istnieniu[71]. Heteronomia bytowania dowodzi, iż byt przygodny jest tylko posiadaczem istnienia, nie jest natomiast istnieniem w swej naturze wewnętrznej. Jest esse habens, lecz nie stanowi Esse Purum, Esse Subsistens. Zawiera w swej naturze tylko możność is-

---

[68] Por. Descoqs, jw. s. 248 n.

[69] Por. Św. Augustyn. *Confessiones*. PL 32, 659-868; J.H. Newman. *Apologia pro vita sua*. Tłum. S. Gąsiorowski. Kraków 1948; Th. Merton. *Elected Silence*. London 1949.

[70] Descoqs, jw. s. 237 n., 245-249.

[71] Sawicki, jw. s. 94.

tnienia, nie posiada sam z siebie aktu istnienia. Przejście od możności do aktu dokonuje się zawsze poprzez działanie bytu już zaktualizowanego, dlatego ostatecznie realność bytu przygodnego tłumaczy się tylko w relacji do Bytu Koniecznego, posiadającego istnienie autonomiczne oraz własne. Byty przygodne posiadają elementy konieczne w swej naturze, lecz dotyczą one wyłącznie aspektu istoty, a nie istnienia. Realny człowiek posiada rozumność i wolność, jako składowe i „konieczne" elementy swej natury, ale fakt jego istnienia jest tylko przygodny. W aspekcie egzystencjalnym, jak wszelkie inne jestestwa, nie tłumaczy siebie i swej realności.

Byt przygodny jest tego rodzaju bytem, w którym brak tożsamości pomiędzy istnieniem a istotą. Do jego natury należą takie czy inne atrybuty treściowe, nie należy natomiast akt istnienia. Wielu tomistów za integralny element argumentu uważa tezę o realnej różnicy pomiędzy istnieniem a istotą bytu przygodnego. Inni, uwzględniając pewne trudności historyczne i doktrynalne, związane z taką tezą, wychodzą z przygodności rozumianej szeroko[72]. Ci ostatni stwierdzają: „Przygodność ma swe źródło w tym, że dany byt aktualnie istniejący posiada wystarczające wytłumaczenie dla swego istnienia nie w sobie, lecz w bycie a se"[73]. Taka koncepcja przygodności pomija problem złożeń wewnątrzbytowych, akcentuje natomiast analogię istnienia. Byty przygodne, choć realne, tylko partycypują w istnieniu. Aktualnie istnieją, lecz nie tłumaczą ontycznie swego powstania i dalszej realności. Wydaje się, iż obecnie należy uznać istnienie kilku koncepcji przygodności. Można mianowicie mówić o przygodności: egzystencjalnej, esencjalnej oraz akcydentalnej[74]. Przygodność egzystencjalna to brak tożsamości realnej między istotą a istnieniem bytu, przygodność esencjalna to nietrwałość powiązań pomiędzy materią i formą substancjalną, przygodność akcydentalna to nietrwałość powiązań między substancją a jej przypadłościami. Ostatnie dwa typy przygodności ujawniają się głównie przez zmienność i zniszczalność bytu jednostkowego, bardziej istotna jest przygodność egzystencjalna. Dotyczy ona wprost aktu istnienia: jego utracalności, zależności i niekonieczności. Teza o różnicy realnej między istotą a istnieniem, tj. stwierdzenie braku realnej tożsamości tych elementów ontycznych najpełniej ukazuje przygodność świata. Wspomniana teza nie stanowi jednak, wydaje się, conditio sine qua non dla akceptacji argumentu kontyngencjalnego.

Byt przygodny nie wyjaśnia swej realności, dlatego jest on „świadkiem" Bytu Koniecznego — wskazuje na niego. Nasuwa się jednak pytanie: czy zespół bytów przygodnych — dostatecznie liczny — nie wyjaśnia sam siebie? Hipoteza ta przy-

---

[72] Por. wypowiedzi ankietowanych odnośnie do tego problemu zamieszczone w artykule bpa B. Bejze. (*Wśród głównych zagadnień filozofii Boga.* W: *O Bogu i o człowieku.* T. 2 Warszawa 1969 s. 15-78). Wiele głosów przychyla się do drugiej opinii stwierdzając, iż analogia istnienia dostatecznie zaznacza odmienny sposób istnienia bytu przygodnego i Bytu Koniecznego.

[73] Kłósak, jw. s. 127; por. W. Granat. *Teodycea.* Lublin 1968 s. 137.

[74] Przygodność ujętą egzystencjalnie można nazwać przygodnością radykalną, przygodność ujętą esencjalnie przygodnością substancjalną.

pisująca cechę konieczności zespołowi bytów przygodnych, sugeruje istnienie sprzeczności w naturze świata. Skoro poszczególne byty przygodne nie tłumaczą swego istnienia, tym więcej byłby niezrozumiały ontycznie zespół takich bytów. Nieskończony czasowo (wiekuisty) szereg bytów przygodnych byłby wiekuiście niewystarczalny. Ilościowe sumowanie daje nowe efekty w ramach określonej kategorii, nie może jednak zniwelować jakościowej różnorodności bytów. Z tego też tytułu żadne sumowanie bytów pochodnych nie przetworzy się ani też nie zastąpi bytu pierwotnego, sumowanie bytów zależnych nie da bytu niezależnego, bytów skończonych — bytu nieskończonego, śmiertelnych — nieśmiertelnego, przygodnych — koniecznego[75]. Hiatus między bytem przygodnym a koniecznym jest bardziej zasadniczy aniżeli pomiędzy nieożywionym a ożywionym, nierozumnym a rozumnym. Byty przygodne zawsze tylko partycypują w istnieniu, tj. biorą go z zewnątrz, dlatego nigdy — nawet w największym zespole — nie dały sobie tego, co dopiero mogły otrzymać. Byty przygodne, ograniczone w naturze i niekonieczne w trwaniu, nie mogą posiadać koniecznego istnienia.

Byty przygodne wskazują na istnienie Bytu Koniecznego. Czy jest to jednak osobowy absolut, Bóg?[76]. Ewentualne wątpliwości nikną wówczas, kiedy zwrócimy uwagę na atrybuty przynależne rozumianemu w sensie właściwym Bytowi Koniecznemu[77]. Byt Konieczny jest przede wszystkim przyczyną sprawczą wszystkich bytów przygodnych, tym samym więc nie może być tej samej natury co one. One są zależne i ograniczone, on niezależny i nieskończony. Jest plenitudo essendi, tj. pełnią bytu, czystym istnieniem; jego naturą jest istnienie, wolne od potencjalności i ograniczeń. Doskonałości bytów przygodnych tym więcej przysługują ich przyczynie sprawczej: doskonałości proste i psychiczno-duchowe istnieją w Bycie Koniecznym formalnie, wszystkie inne tylko wirtualnie. Byt Konieczny jest nieskończony, niezmienny i niezniszczalny, nie rozwija się ani nie doskonali. Wynika z tego wniosek, iż jest on bytem niematerialnym. Każde materialne jestestwo jest ograniczone w różnych aspektach, podlega prawu przemijania i śmierci. Tego rodzaju właściwości nie mogą zawierać się w bycie koniecznym, którego natura jest realnie tożsama z istnieniem. O ile byt przygodny posiada właściwości, to byt konieczny utożsamia się z nimi, one należą do jego natury. Skoro Byt Konieczny jest niematerialny, to stanowi on naturę duchową, a więc rozumną i wolną osobowość. Wszystkie te atrybuty wskazują, iż Byt Konieczny jest transcendentny względem kosmosu, tzn. jest on realnie różny i wyższy ontycznie od świata bytów przygodnych.

O konieczności Bożej natury mówimy w sensie ontycznym, w przeciwstawieniu do logicznej konieczności praw myślenia. Jest to konieczność bytowa i absolutna, odnosząca się do aspektu egzystencjalnego. Tylko Bóg istnieje koniecznie, autono-

---

[75] Rozumowania powyższego nie przyjmie ten, kto kwestionuje zasadę niesprzeczności jako prawo bytu.

[76] Wątpliwości takie wyraża Van Steenberghen, jw. s. 150.

[77] Por. Kłósak, jw. s. 120 n.

micznie i dzięki sobie. Byty przygodne mogą posiadać konieczność aspektową, odnoszącą się do specyficznej dziedziny, np. jestestwa duchowe są ze swej natury niezniszczalne[78].

L'ARGUMENT DE CONTINGENCE SUR L'EXISTENCE DE DIEU SELON SAINT THOMAS D'AQUIN.

CONSIDÉRATIONS ANALYTIQUES ET CRITIQUES

Résumé

L'étude est composée de trois parties. La première examine le problème des sources de la „troisième voie", autrement dit les influences exercées par Aristote, Avicenne, Averroès et Moïse Maimonide sur la pensée de Saint Thomas d'Aquin. L'influence du Stagirite fut prépondérante: influence philosophique — à travers la théorie de l'acte et la puissance et influence extra-philosophique — à travers l'actuelle cosmologie ptoléméenne. La distinction faite par Thomas entre être contingent et être nécessaire est inspirée par les écrits d'Avicenne, c'est cependant l'influence d'Averroès et de Maimonide qui semble avoir principalement déterminé la façon de les concevoir. La deuxième partie de l'article contient l'analyse critique du texte de la „troisième voie" dans laquelle se laissent distinguer deux conceptions de l'être contingent: conception métaphysique — la contingence en tant que résultat de la composition de l'être de l'essence et de l'existence, conception physicale et essentielle — contingence comme destructibilité de la forme substantielle. De même, la conception de la nécessité relative *(necesse per aliud)* présente le caractère davantage cosmologique que métaphysique. La dernière partie de l'étude présente une nouvelle version de l'argument de contingence dans laquelle: 1) l'on supprima, dans les analyses de Thomas, les éléments inspirés par l'ancienne cosmologie grecque; 2) la base de l'argumentation fut élargie par l'intervention de la contingence spécifique pour l'être humain.

---

[78] Inną koncepcję przygodności posiadał E. Boutroux. *De la contingence des lois de la nature.* Paris 1874. Przygodność na terenie świata materialnego utożsamiał z indeterminizmem, przygodność świata ludzkiego widział w atrybucie wolności i spontaniczności; było to przyrodnicze ujęcie zagadnienia przygodności, wymagające właściwej analizy filozoficznej.